

Annales historiques de la Révolution française

L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique

Zhan Shi

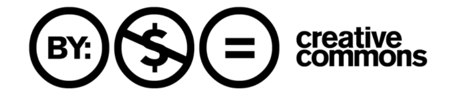
Citer ce document / Cite this document :

Shi Zhan. L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique. In: Annales historiques de la Révolution française, n°347, 2007. pp. 93-111;

doi : https://doi.org/10.3406/ahrf.2007.3021

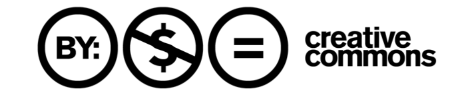
https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_2007_num_347_1_3021

Fichier pdf généré le 15/01/2020



Résumé
Le XVIIIe siècle a connu un tournant intellectuel important en Europe, qui a conduit à une nouvelle culture occidentale. L'image de la Chine a joué un rôle non négligeable pendant ce processus. Introduite tout d'abord par les missions en Chine, en particulier celles des Jésuites, la Chine était une référence courante chez les philosophes des Lumières, qui avaient pour but de reconstruire l'Europe. Bien que l'image de la Chine soit déformée chez toutes les écoles philosophiques, des Jésuites au romantisme, la philosophie chinoise a été appréciée par les défenseurs du despotisme éclairé et critiquée par ses détracteurs. Après avoir contribué à la reconstruction du monde occidental, la Chine a commencé à étudier l'Occident en envisageant son relèvement.

Abstract
Zhan Shi, *The Image of China in European Thought of the Eighteenth Century : from apology to practical philosophy*
The eighteenth century saw a significant intellectual change in Europe that created a new Western Culture. The image of China played a important role in this process. Introduced because of the trips of missionaries to China, particularly those of the Jesuits, China was a common reference among the philosophes of the Enlightenment whose aim was to reconstruct Europe. While the image of China was distorted in all the philosophical schools, from the Jesuits to the Romantics, Chinese philosophy was appreciated by the defenders of Enlightened despotism, and criticized by its detractors. Having contributed to the reconstruction of the Western world, China became a backward nation, and began studying the West as a model for its revival.



L'IMAGE DE LA CHINE DANS LA PENSÉE EUROPÉENNE DU XVIIIE SIÈCLE : DE L'APOLOGIE À LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

Zhan SHI

Le XVIIIe siècle a connu un tournant intellectuel important en Europe, qui a conduit à une nouvelle culture occidentale. L'image de la Chine a joué un rôle non négligeable pendant ce processus. Introduite tout d'abord par les missions en Chine, en particulier celles des Jésuites, la Chine était une référence courante chez les philosophes des Lumières, qui avaient pour but de reconstruire l'Europe. Bien que l'image de la Chine soit déformée chez toutes les écoles philosophiques, des Jésuites au romantisme, la philosophie chinoise a été appréciée par les défenseurs du despotisme éclairé et critiquée par ses détracteurs. Après avoir contribué à la reconstruction du monde occidental, la Chine a commencé à étudier l'Occident en envisageant son relèvement.

Mots-clés : Chine, missionnaire, Lumières, préjugé.

Persée BY: = creative commons

Au XVIIIe siècle, le mouvement le plus impressionnant dans le domaine des idées a été les Lumières. Phase essentielle dans la reconstruction de la culture occidentale, il avait été précédé par la Renaissance et la Réforme, et fut suivi par la réaction romantique au siècle suivant. Au cours de cette reconstruction, la culture occidentale s'est nourrie à de nombreuses sources, telles que la Grèce antique, les cultures romaine et arabe, et la culture chinoise qui a joué un rôle particulier. L'ironie de la chose, c'est que les Lumières, qui étaient plus ou moins le revers du Christianisme, ont trouvé une part respectable de leurs sources dans les travaux des missions en Chine, en particulier celles des Jésuites. Il est donc important pour nous d'examiner les travaux des missions, responsables des images quelque peu déformées de la Chine en Occident et qui ont abouti à des résultats presque complètement opposés à leurs intentions initiales.

Les missions et la présentation de la Chine à l'Occident

Avant la découverte du Nouveau Monde, la Chine offrait une image habituellement enveloppée dans le voile de la légende. Elle était décrite tantôt comme un espace gouverné par le prêtre Jean, tantôt comme un royaume islamique, voire comme quelque chose de plus bizarre encore. Le voile commence à se lever quand l'Occident découvre la route maritime directe vers l'Orient. Le Portugal et l'Espagne, les premiers à s'aventurer sur les mers orientales, furent de ce fait les pionniers de la découverte moderne de la Chine. À la fin du XVIe siècle, les missions espagnoles déjà établies aux Philippines, les Augustiniens, les Dominicains, les Franciscains, tentent à plusieurs reprises d'y installer des bases, mais elles ne réussissent qu'à y faire de brefs séjours. Cependant ces incursions donnent naissance au livre de Juan Gonzalès de Mendoza (nom chinois : Men Duosa, 1545-1615), *Historia del gran Reyno de la China*, publié en 1585 à Rome. On peut considérer cet écrit comme le premier ouvrage important sur la Chine réalisé par un Occidental. Au début, les Jésuites ont été les plus productifs sur ce thème. François-Xavier (nom chinois : Sha Wulue, 1506-1552), l'un des fondateurs de la Compagnie de Jésus, ayant échoué à convertir les Japonais (qui soutenaient qu'ils ne pouvaient croire au catholicisme puisque cette religion n'existait pas en Chine)[1], décide de s'attaquer d'abord à la conversion de ce pays. Malheureusement, il échoue, n'y met même pas le pied et n'en voit que la côte avant de mourir. Mais ses successeurs s'y introduisent et y établissent une mission en 1583. Matteo Ricci (nom chinois : Li Madou, 1552-1610), le fondateur de cette mission, commence sa carrière en Chine du Sud et arrive à Pékin en 1601. Il faut aussi mentionner Michel Ruggieri (nom chinois : Luo Mingjian, 1543-1607), qui édite le premier *Dictionnaire Portugais-Chinois* et traduit les *Quatre Livres* (non publié), l'ouvrage classique le plus important pour la Chine traditionnelle. Ricci et Ruggieri collaborent et mettent en place une sorte d'évangélisation appelée « adaptation », ce qui signifie l'adaptation des croyances catholiques aux rites chinois, telle l'offrande de sacrifices aux ancêtres et à Confucius. Ils considèrent ce rite comme une simple cérémonie civile exprimant l'admiration pour la valeur hautement morale des classiques confucéens. La plupart des successeurs de Ricci font de même, à quelques exceptions près, tels Nicolas Longobardi (nom chinois : Long

(1) Xiping ZHANG, *The Early History of Religions and Philosophical communication between China and Europe*, Eastern Press, 2001, vol. 2, p. 290.

Huamin, 1559-1654) et Didace de Pantoja (nom chinois : Pang Diwo, 1571-1618).

Cette stratégie vaut quelques succès aux Jésuites dans les premières années, mais déclenche bientôt la « controverse des Rites »[2] qui oppose ces religieux aux Dominicains et aux Franciscains. Elle a cependant influencé la façon dont les Jésuites, le groupe le plus important, ont présenté l'image de la Chine à l'Occident et cela a eu une profonde influence sur les penseurs des Lumières, quoique selon une perspective inattendue. Comme chacun sait, la Compagnie de Jésus perdit la « Controverse des Rites ». Ironiquement, ce sont ses adversaires qui se virent interdire de prêcher en Chine par l'Empereur, avec pour résultat une contribution des Dominicains et des Franciscains à la présentation de la Chine à l'Occident, contribution beaucoup plus modeste que celle des Jésuites. Après Ricci, on trouve le Père Nicolas Trigault (nom chinois : Jin Nige, 1577-1628) qui publie le second ouvrage important, *C'était la Chine*, en latin. Le Père Alvare de Semedo (nom chinois : Zeng Dezhao, 1585-1658) livre l'*Histoire universelle de la Chine*, en 1642, où il étudie quelques croyances confucéennes fondamentales. En 1685, Louis XIV, persuadé de promouvoir la communication avec la Chine, y envoie une mission jésuite française qui se joint à la mission portugaise déjà présente. Grâce à l'aide de la France, la fin du XVII[e] siècle est riche en œuvres attirant l'attention de l'Europe sur la Chine. En 1687 paraît un ouvrage largement diffusé, *Confucius Sinarum philosophas* (version française : *La Morale de Confucius, Philosophe de la Chine,* 1688 ; version anglaise : *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*, 1691), travail d'équipe, dirigé par Philippe Couplet (nom chinois : Bo Yingli, 1623-1692). Le Père Louis Le Comte (nom chinois Li Ming, 1655-1728) publie ses *Nouveaux Mémoires sur l'État présent de la Chine* en 1696. Il consacre de nombreuses pages aux problèmes religieux ainsi qu'à l'attitude de la Chine à l'égard du commerce intérieur et extérieur, au système des impôts et à l'ordre naturel. Le livre de Le Comte est bientôt traduit en plusieurs langues, mais son auteur se trouve mêlé à la « Controverse des Rites ». D'autres religieux importants contribuent à la

(2) La controverse sur les rites chinois est un exemple type de conflits culturels. En effet, les missionnaires dominicains et franciscains s'opposaient à la Compagnie de Jésus sur cette question. Mais s'intéresser aux causes de cette controverse nécessite de prendre en compte les différentes nationalités et les diverses positions des missionnaires. Ainsi, une série de problèmes relatifs aux rites chinois apparurent lors de cette controverse. Les missionnaires dominicains et franciscains refusaient de tolérer quelques rites chinois, les accusant d'être en opposition avec les principaux dogmes de la foi catholique. En 1643, un missionnaire, de retour en Europe, poursuivit la Compagnie de Jésus devant le Saint Siège. Les Jésuites qui portèrent l'affaire devant l'Empereur chinois aggravèrent les tensions. En 1704, puis à nouveau en 1715, le pape Clément XI condamna les rites chinois, et cette condamnation fut réaffirmée par le pape Benoît XIV en 1742. Ces condamnations eurent pour résultat d'entraîner le courroux de l'Empereur de Chine qui chassa les missionnaires de son pays. Avec la dissolution de la Compagnie de Jésus en 1773, la controverse, après plus d'une centaine d'années d'existence, trouvait là son point final.

connaissance de la Chine en Occident : Martin Martini (nom chinois : Wei Kuangguo, 1614-1661), Prosper Intorcetta (nom chinois : Yin Duoze, 1625-1696), Joachim Bouvet (nom chinois : Bai Jin, 1656-1730), Jean-Baptiste Du Halde (nom chinois : Du Hede, 1674-1743), Jean-Joseph-Marie Amiot (nom chinois : Qian Deming, 1718-1793), le dernier Jésuite en Chine...[3]. Les religieux qui resteront dans ce pays seront plutôt considérés comme des ingénieurs ou des artistes.

Comme leurs adversaires, les Jésuites rejettent ce qu'ils appellent le néo-confucianisme (ce terme renvoie ici aux écoles de confucianisme, datant de la dynastie des Sung, qui assimilent des éléments du taoïsme ou du bouddhisme). Ils tentent d'adapter le catholicisme au confucianisme originel. Il nous faut regarder de plus près quelques-uns des efforts de ces missionnaires qui, dans une certaine mesure, vont former la vision de la Chine chez les penseurs des Lumières.

Tianzhu Shiyi (The Orthodoxy Purport of God) et *Storia dell'Introduzione del Chritianesimo in Cina* sont les deux œuvres les plus importantes de Matteo Ricci. Le premier, écrit en chinois, a pour but de convaincre les confucéens que le catholicisme est en accord avec le confucianisme ; le second, écrit en italien, veut persuader les Occidentaux que les Chinois croient aussi en Dieu, mais pas à la révélation. Dans le second ouvrage, Ricci se livre à une apologie du Catholicisme. Il adopte la stratégie de l'adaptation en essayant de persuader l'Occident, dont il espère quelque soutien, de la nécessité d'évangéliser la Chine. Selon Ricci, Confucius, dans les *Analects* et quelques autres ouvrages, traite beaucoup plus de pratiques éthiques et sociales que de problèmes métaphysiques. Reprenant les classiques anciens, Confucius mentionne les notions de « Tian » ou de « Shangdi »[4], l'Être Suprême, mais ne parle pas des questions religieuses ou ontologiques. Ricci affirme que le concept de « Tïan » ou « Shangdi » dans les classiques est exactement celui de Dieu. En somme, le confucianisme serait une sorte de christianisme grossier, sans la révélation, et il pourrait permettre d'évangéliser tous les Chinois adeptes du confucianisme. Ricci poursuit en affirmant que les rites chinois, tels que les offrandes aux ancêtres et à Confucius, ne sont que des cérémonies civiles et n'entrent pas en contradiction avec la croyance chrétienne. Cette stratégie lui permet de convertir quelques Chinois importants, officiels et intellectuels, tels que Xu Guangqi et Li Zhizao. Dans *Storia*

(3) Voir *The Early History of Religions and Philosophical Communication between China and Europe*, volume II, chapitres II-V ; et le livre de Lewis A. MAVERICK, *China, a Model for Europe*, San Antonio, P. Aderson, 1946, chapitre I.

(4) Pour les classiques anciens, ces deux mots ont presque le même sens, un peu semblable à Dieu, mais pas aussi clairement personnifié ; le terme « Shangdi » est le mot chinois correspondant à Dieu en chinois moderne.

dell'Introduzione del Christianesimo in Cina, Ricci écrit pour présenter le caractère philosophique des Chinois : « Les anciens Chinois étaient, en tous temps, guidés par la raison et affirmaient que la raison est un don de Dieu [...] On peut donc s'attendre à ce que de nombreux ancêtres chinois vivant en accord avec la loi naturelle soient sauvés par la grâce infinie de Dieu »[5]. Cette citation montre que Ricci présente une vision déformée du confucianisme. Il décode, dans un contexte occidental, la culture chinoise, en essayant d'y adapter sa propre structure langagière. « Raison », « Loi naturelle » sont des concepts occidentaux non pertinents dans le contexte de la culture chinoise. Ricci élabore ces images de la Chine et des Chinois en partie intentionnellement, en apologiste, et en partie inévitablement selon l'herméneutique de Gadamer. Il décrit aussi le système éducatif de la Chine et les examens impériaux. Il souligne que tous les officiels de l'Empire sont sélectionnés par ces examens dans lesquels les classiques confucéens sont mis en valeur. Cette institution sert à faire de la morale confucéenne le critère de comportement dans tout l'Empire. En ce sens, Ricci montre que la Chine est guidée par des philosophes, ce qui contribue à illustrer l'idéal du « roi philosophe ».

Comme Ricci, les auteurs de *Confucius Sinarum Philosophus* déclarent que ce qu'ils présentent dans la partie principale du livre n'est pas une description du confucianisme tel qu'ils l'ont observé en Chine, mais plutôt le fonds ancien de la philosophie tel qu'ils l'ont trouvé dans quelques-uns des textes les plus anciens[6]. Dans ce livre, les auteurs présentent aussi Confucius comme le représentant de la raison naturelle, le gardien de la culture traditionnelle, et ils développent les critiques de Ricci concernant le néo-confucianisme. Celui-ci, menacé par le taoïsme et le bouddhisme, amalgame une partie de leur pensée et développe un ensemble ontologique pour enraciner solidement le confucianisme. Ceci a pour résultat, dans tous les récits des religieux, quelles que soient les missions auxquelles ils appartiennent, de déformer la pensée originelle de Confucius pour faire du néo-confucianisme une sorte de déisme ou même d'athéisme à rejeter dans sa totalité.

Les auteurs affirment que Confucius adorait « Shangdi » et que ceux qui avaient vécu avant Confucius adoraient aussi Dieu, mais le néo-confucianisme a remplacé l'être suprême « Shangdi » par le « Tai Chi » ou « Li »

(5) Matteo RICCI, *Storia dell'Introduzione del Christianesimo in Cina*, Taïwan, Guangqi Press, 1986, p. 80, cité dans Xiping ZHANG, *op.cit.*, p. 258. Il existe une traduction française de l'ouvrage de Ricci : M. RICCI, N. TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978 (rééd. de 1973), coll. Christus, n° 47, 740 p.

(6) Knud LUNDBAEK, « The image of Neo-Confucianism in *Confucius Sinarum philosophus* », *Journal of the History of Ideas*, 44 (1983), p. 19-80. Cité par Julia CHING et Willard OXTOBY, dans *Discovering China, European Irterpretations of the Enlightenment*, NewYork, Université de Rochester, 1992, p. 27.

matériel. En fait, pour le néo-confucianisme, « Tai Chi » ou « Li », l'apparente davantage à Platon qu'à un être matériel. Ainsi la pensée de Confucius est-elle définie comme un dérivé de la raison naturelle et le néo-confucianisme comme un matérialisme. Ces idées vont influencer directement les penseurs des Lumières et donner naissance à quelques résultats inattendus.

Un autre Jésuite important, Nicolas Longobardi, rejetant Couplet, souligne l'importance du caractère matérialiste du néo-confucianisme, afin de s'opposer aux sacrifices offerts aux ancêtres et à Confucius. D'après lui, l'affirmation de Ricci selon laquelle le « Shangdi » de Confucius est exactement la même chose que le Dieu des Occidentaux est fausse. Il pousse plus loin la critique de Ricci qui avait négligé les différences de conditions, contexte et ontologie entre la philosophie chinoise et celle de l'Occident. L'œuvre de Longobardi le place en position de pionnier des études comparatives des philosophies sino-occidentales, dont les discussions allaient éclairer Leibniz et Wolff.

Il y a encore une autre école chez les Jésuites, le Figurisme, dont Joachim Bovet est le représentant. Cette école s'efforce de découvrir une relation entre *The Book of Change* et la Sainte Bible et elle recherche des vestiges de culture chrétienne dans la culture chinoise traditionnelle, afin de prouver que l'évangélisation de la Chine est possible. La conclusion des penseurs de cette école est que la culture chinoise a son origine dans la culture chrétienne et qu'elle a été établie par Sem, fils de Noé. Ils croient qu'il y a de nombreuses corrélations entre *The Book of Change* et *l'Ancien Testament*. Ils ont découvert de nombreuses traces montrant la relation entre la culture chinoise et celle de l'ancienne Égypte et des Juifs. C'est « principalement à travers les Figuristes que la Chine a pris place aux côtés de l'Égypte, de la Grèce et des pays occidentaux dans le grand rêve de la parenté universelle »[7]. Un autre résultat important de cette école, c'est qu'à travers ses recherches sur *The Book of Change*, elle a inspiré Leibniz pour son étude du système binaire. La plupart des missionnaires, quelles que soient leur mission ou leur origine, se sont efforcé de donner à l'Occident une image positive de la société chinoise. Ils décrivent la Chine contemporaine comme un royaume puissant dont l'art majeur est le gouvernement. Ils présentent une organisation politique et sociale efficace d'une nation vaste et très peuplée. On peut sentir, en les lisant, leur admiration pour la longévité, la continuité et la cohésion de la civilisation chinoise. Dans le

(7) Arnold H. ROWBOTHAM, « Les Jésuites et la pensée religieuse au 18ème siècle », *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), p. 471-485. Cité par Julia CHING et Willard OXTOBY, *op. cit.*, p. 53.

domaine des arts, la Chine a longtemps été considérée comme aussi avancée que l'Europe, parfois même davantage[8].

Les Jésuites ont offert à l'Occident une image idéalisée de la Chine, à la fois sur le plan philosophique et sur le plan social. Leur appartenance à une élite très cultivée, formée par la philosophie et la théologie, aurait dû les aider à comprendre la Chine plus objectivement. Mais il s'agissait de missionnaires et leur but était de convertir les Chinois, de les sauver de la damnation éternelle. Leur intention n'était pas d'arriver à une description scientifique de l'idéologie dominante de la civilisation chinoise. Leur politique, en Chine et en Europe, était telle qu'ils n'avaient besoin que d'en savoir assez pour combattre les distorsions athées de la sagesse ancienne[9]. Malheureusement « die List der Vernunft » raille les Jésuites. Leurs efforts provoquent la « Controverse des Rites », qui leur vaut de sérieux ennuis. Leur image déformée de la Chine a nourri la pensée des philosophes des Lumières et leur a permis d'établir leurs propres théories pour réformer la société européenne et s'opposer au christianisme.

Les philosophes des Lumières et la Chine

Les Lumières, mouvement conscient d'éveil, sont fondées sur les mêmes conceptions de base : une méthodologie et des valeurs communes. Les philosophes des Lumières partent de prémices rationnelles avec toujours à l'esprit la nécessité de réformer la société. D'une façon générale, la période se caractérise par une horreur du dogme et des conventions traditionnelles, par une évaluation critique des autorités établies dans le domaine de la religion, de la politique, de la philosophie et des arts. La réflexion sur la vocation de l'être humain dans les domaines social, politique et moral, sur l'interaction des phénomènes sociaux et moraux, les lois universelles régulant le monde entier, occupe l'esprit des philosophes. Les pensées et les théories nouvelles se construisent sur des bases complètement différentes des anciennes. Coupées de la tradition et de la religion, ces constructions mentales nouvelles requièrent des soutiens étrangers pour se justifier. Grâce au travail considérable des Jésuites, les Européens ont pris connaissance des « détails » d'un empire puissant, susceptible de fournir un excellent cadre de référence aux philosophes des Lumières et de les aider à fixer l'objet de leur réflexion. Comme nous l'avons vu, les Jésuites et d'autres religieux ont choisi les informations dont ils avaient besoin pour élaborer une image idéale de la Chine. Les philosophes ont suivi la même méthode. On peut alors discerner deux partis, l'un favorable

(8) Philip P. WIENER, dir., *Dictionary of the History of Ideas,* New York, Charles Scribner's sons, 1968, p. 355.

(9) Julia CHING et Willard OXTOBY, *op. cit.,* p. 36.

au modèle chinois et l'autre plus hostile à son égard. Les penseurs français illustrent parfaitement cette division. Nous nous proposons ici d'étudier la pensée de quelques écrivains français pour évaluer l'influence de la Chine sur les Lumières.

Il nous faut d'abord examiner succinctement un philosophe qui a précédé les Lumières, mais qu'on ne peut négliger du fait de son importance et de son intérêt constant pour la Chine. Leibniz, un Allemand, écrit en français et en latin. Ce qui l'impressionne le plus à propos de ce pays, c'est sa supériorité sur l'Europe dans l'établissement et la continuité d'un ordre social rationnel. Il est l'auteur d'une compilation, *Novissima Sinica* (1697), qui inclut plusieurs œuvres des Jésuites, ce qui permet aux Européens de mieux connaître la Chine de son époque. En 1699, paraît la seconde édition de *Novissima Sinica*, complétée par la biographie de l'empereur chinois de l'époque, Kang-Xi, écrite par Bouvet. Cette œuvre plaît à Leibniz, car elle présente l'empereur comme un souverain modèle qui gouverne ses sujets fermement mais dans le plus grand respect de la loi et de l'avis de ses conseillers. Leibniz propose un échange de vues entre intellectuels chinois et européens, qui soit profitable pour tous : « Et donc si nous sommes leurs égaux dans l'art industriel et en avance sur eux dans les sciences contemplatives, ils nous surpassent certainement (bien qu'on ait presque honte de le confesser) en philosophie pratique, c'est-à-dire dans les préceptes éthiques et politiques adaptés à la vie présente et à l'usage de la morale »[10]. C'est à travers la pensée de Confucius que Leibniz envisage de transformer la morale en science morale universelle. On peut cependant trouver des indices de l'influence profonde des Figuristes sur sa pensée. Bouvet, un Figuriste important, lui écrit une lettre au sujet du *Livre des changements* dont les Huit Diagrammes (un système de divination fondé sur un système de calcul voisin du système binaire) ont incité Leibniz à publier son système binaire, car il pense que sa théorie reflète la sagesse chinoise.

Leibniz va même jusqu'à affirmer que les Huit Diagrammes sont une implication de la Création[11]. Sa position sur la Chine a influencé ses successeurs intellectuels par le biais des efforts de Wolff. Dans les cercles universitaires allemands, la philosophie morale et la sinophilie de ce dernier seront un sujet de débats académiques jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. Leibniz et Pierre Bayle (1647-1706), admirateurs de la philosophie chinoise pour sa tolérance, son athéisme et son sens moral[12], ont rendu service au mouvement naissant des Lumières.

(10) Cité par David Martin JONES, dans *The Image of China in Western Social and Political Thought*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2001, p. 20-21.

(11) Xiping ZHANG, *op. cit.*, p. 442.

(12) Virgile PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Genève, Slatkine reprints (fac-similé de l'édition de Paris, 1932), 1971, p. 314-329.

Durant la période pré-révolutionnaire, les philosophes français se divisent, pour le dire de façon sommaire, en deux groupes : les libéraux qui prônent une constitution monarchique comme celle de l'Angleterre, et les néo-monarchistes partisans de l'absolutisme éclairé. Ces derniers prêchent la raison naturelle et affirment que son usage correct conduira le genre humain vers le bien-être. La Chine des Jésuites sert commodément d'exemple pour leurs théories.

Voltaire, qui a joué un rôle important dans les Lumières en France, s'oppose fermement au catholicisme et se fait l'avocat du déisme. Il affirme que, la morale étant universelle, elle a Dieu pour origine, tandis que les théologies sont absurdes et viennent donc de l'homme. Poursuivant cette idée, il propose de remplacer la religion par la morale. Il croit à la révélation d'une morale universelle par la raison naturelle, dissimulée depuis des siècles derrière les préjugés religieux traditionnels. À la lumière de la raison, on peut découvrir des lois justes, établir un bon gouvernement et réussir une société équitable. Voltaire fait donc du monarque éclairé l'inspirateur d'une politique idéale et d'un gouvernement de la nation en accord avec la raison naturelle. La Chine des Jésuites lui offre les éléments à partir desquels il élabore sa propre image de ce pays pour illustrer sa théorie.

Il décrit la civilisation chinoise dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations* (1756). La Chine occupe la place d'honneur dans son livre : c'est la première civilisation qu'il étudie. Il cite de nombreux témoignages des Jésuites pour montrer que la Chine a une longue histoire qui débute avant le Déluge. À ce sujet, Voltaire se moque des chroniques de la Sainte Bible et souligne le caractère rationnel de la culture chinoise. En s'opposant aux religieux qui accusent les Chinois d'athéisme, Voltaire fait l'apologie de la Chine. Il étudie les proverbes de Confucius et même les rescrits des Empereurs pour affirmer que le confucianisme est une sorte de déisme qui existe depuis la plus haute Antiquité et que la société chinoise pratique l'enseignement de Confucius : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais qu'ils te fissent ». Cet enseignement est fondé sur le respect de la Règle d'Or, la tolérance mutuelle et le service public. Il croit que, tout au long de son histoire, la Chine a été gouvernée par une classe caractérisée par l'intelligence, la raison, le déisme, offrant un exemple pour le reste de la société comme pour le reste du monde. Il écrit ainsi : « Les princes de l'Europe et les commerçants dans leurs découvertes de l'Orient n'ont recherché que la richesse, les philosophes, eux, y ont découvert un nouveau monde physique et moral »[13]. Ces louanges de la Chine sont présentées pour suggérer une critique du christianisme. On peut encore lire, dans ses

(13) VOLTAIRE, « De la Chine », dans *Dictionnaire philosophique*.

Remarques sur les Pensées de M. Pascal (1728), un ferme rejet de l'idée de péché originel opposée à la croyance confucéenne en la bonté de la nature humaine[14]. La critique des Jésuites dénonçant le déisme ou même l'athéisme du néo-confucianisme devient la source qui nourrit la pensée de Voltaire dans le *Poème sur la loi naturelle* (1752), où il prône une morale rationnelle. Il étudie aussi la pensée confucéenne dans sa pièce célèbre *L'Orphelin de la Chine* dont l'action se déroule sous la dynastie des Yuan au lieu du Printemps et de l'Automne. Cependant, nous pouvons voir, de notre point de vue contemporain, que ce que Voltaire attribue à la Chine et à la morale chinoise, ce sont les principes des Lumières nés dans son propre esprit. Par exemple, il présente l'amitié selon Confucius dans son *Catéchisme Chinois* (1764) comme un sentiment sacré qui n'obéit à aucun commandement, mais qui est un sentiment intérieur libre[15]. Les arguments de Voltaire sont incompréhensibles dans le contexte de l'éthique chinoise traditionnelle. En fait, l'amitié selon Confucius est une relation sociale fondée sur la parenté et qui prime sur toute autre relation sociale. Il est clair que Voltaire exprime sa propre conception de l'amitié à travers les mots d'un Chinois imaginaire[16].

Hans Georg Gadamer montre que les préjugés jouent un rôle plus important que le jugement dans le processus de compréhension. Il ne donne pas un sens péjoratif au mot « préjugés » car c'est grâce à ceux-ci que notre esprit s'ouvre à de nouveaux domaines mentaux[17]. L'importance des partis-pris dans l'appréhension de la culture chinoise par Voltaire se voit aisément. Ce genre de préjugé, comme nous l'avons vu avec Ricci, est en partie intentionnel et en partie inévitable. Confucius devient le Confucius des Jésuites puis le Confucius de Voltaire. Le processus de distorsion accompagne le processus de reconstruction mentale en Occident, où la culture chinoise a eu une influence considérable.

En France, les physiocrates idéalisent la Chine en créant l'image d'un absolutisme éclairé et rationnel. Dans leurs convictions fondamentales, un ordre naturel, établi par des lois physiques et morales, affecte toutes les activités humaines. La loi physique règle le progrès de tous les phénomènes physiques bénéfiques pour la race humaine, tandis que la loi morale règle tous les comportements moraux. Ces lois forment la base morale et

(14) Qianzhi ZHU, *The Influence of Chinese Philosophies on Europe*, People's Press of Hebei, 1999, p. 296.

(15) Xiping ZHANG, *op. cit.*, p. 379-380.

(16) « L'amitié est assez sacrée d'elle-même, ne la commandez jamais, il faut que le cœur soit libre » (VOLTAIRE, *Catéchisme chinois, op. cit.*, p. 467).

(17) Voir Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, Crossroad Publishing Company, 1975, Second Part, II, « Foundations of a theory of hermeneutical experience », 1, « The elevation of the historicality of understanding to the status of hermeneutical principle », (b) « Prejudices as conditions of understanding », p. 245-274.

politique du gouvernement. Parmi toutes les activités humaines, l'agriculture est celle qui reflète le mieux l'ordre naturel, par suite de son caractère naturel et de son importance due au fait que toute richesse vient de la terre. C'est grâce à l'agriculture que l'homme obtient un produit net. En d'autres termes, il y a un réel accroissement de la richesse dans le processus de la culture du sol. Donc le seul impôt qu'il faille prélever, c'est l'impôt sur la terre. Le gouvernement ne devrait pas gêner l'ordre naturel du marché par des taxations arbitraires ou tout autre obstacle. Le laisser-faire doit être la règle en économie. Ceci ne peut se réaliser que sous un gouvernement absolu, éclairé et rationnel, qui agisse en accord avec l'ordre ou la loi naturelle. François Quesnay tient le rôle le plus important chez les physiocrates. Son livre, le *Despotisme de la Chine*, élève la Chine au rang de modèle pour l'Europe. Dans son ouvrage, il défend le despotisme impérial. Il fait la différence entre deux sortes de despotes : les despotes légitimes et les despotes arbitraires ou illégitimes[18]. Dans le premier cas, le roi détient exclusivement l'autorité suprême, mais il gouverne selon la loi naturelle. Dans le second cas, il règne arbitrairement. Selon Quesnay, l'empereur de Chine personnifie le despote légitime. L'auteur affirme que la morale issue de la loi naturelle forme la base des sociétés humaines et des nations. Il voit, dans les classiques et les codes de la Chine, l'observation de la loi naturelle et affirme que les Chinois sont éduqués pour suivre volontairement cette loi naturelle. Il écrit : « Les hommes ne peuvent prétendre au droit naturel que par les lumières de la raison, ce qui les distingue des bêtes. L'objet capital de l'administration d'un gouvernement prospère et durable doit donc être, comme dans l'empire de la Chine, l'étude profonde et l'enseignement continuel et général des lois naturelles, qui constituent éminemment l'ordre de la société »[19]. Il note encore : « Le premier établissement politique du gouvernement serait donc l'institution des écoles pour l'enseignement de cette science. Excepté la Chine, tous les royaumes ont ignoré la nécessité de cet établissement qui est la base du gouvernement »[20]. En réponse à la critique de la Chine par Montesquieu, qui pense que son gouvernement relève du despotisme arbitraire, Quesnay maintient sa position et considère que les empereurs chinois obéissent à la loi naturelle. Montesquieu développe l'idée que la morale et la loi doivent être séparées si l'on veut maintenir une société saine, ce qui n'est pas le cas en Chine, à quoi Quesnay répond que l'amalgame de la religion, des lois, de la morale et des usages prouve que les lois positives de la Chine sont entièrement fondées sur la loi naturelle. Il met en avant le système de remontrances de

(18) François QUESNAY, *Despotisme de la Chine*, texte édité en anglais par Lewis A. MAVERICK, *China, a model for Europe*, San Antonio, P. Anderson, vol. II, p. 141.
(19) *Ibid.*, p. 281.
(20) *Ibid.*, p. 271.

la Chine pour soutenir son opinion : « Il n'y a peut-être aucun autre pays où des remontrances peuvent être faites au souverain avec plus de liberté qu'en Chine »[21]. De plus, « en Chine, les livres contenant les lois fondamentales de l'État sont accessibles à tous et l'Empereur doit s'y conformer. Un empereur a essayé en vain de les abolir mais la loi a triomphé de la tyrannie »[22]. Après avoir répondu à Montesquieu, Quesnay note que les législateurs chinois ont fait des lois positives en accord avec la loi naturelle pour promouvoir l'agriculture. L'empereur a fait de son mieux pour encourager la libre concurrence naturelle entre les entreprises. Il a aussi exigé une comptabilité régulière des fonds publics ct il nc tolèrc pas la corruption. Ainsi, l'Empire est devenu extraordinairement riche. Quesnay conclut donc : « Tels sont les principes fondamentaux de la doctrine qui règle si heureusement depuis plusieurs siècles le gouvernement des Chinois. Ils en tirent des conséquences qu'on aura bien de la peine à faire adopter en Europe »[23]. Et, plus loin : « Ce n'est donc pas à des circonstances particulières qu'il faut attribuer la perpétuité de son gouvernement, c'est à un ordre stable par excellence »[24]. À côté du *Despotisme de la Chine*, d'autres ouvrages et réflexions de Quesnay sont aussi influencés par les philosophies chinoises. Ainsi Mirabeau, disciple du physiocrate, déclare dans l'oraison qu'il prononce à l'occasion de la mort de ce dernier, que la théorie de la richesse de Quesnay est l'une des trois grandes inventions qui ont donné à la science politique une base solide depuis que le monde est monde, tandis que son *Tableau économique avec son explication, ou Extrait des économies royales de Sully*, est une illustration parfaite de la pensée confucéenne[25]. Certains chercheurs pensent que Quesnay a été profondément influencé par le néo-confucianisme. Ils en voient la preuve dans ce qu'il dit de l'ordre naturel, qui ne serait pas seulement l'ordre des lois naturelles mais aussi celui de la morale humaine. Ce raisonnement, à savoir que les lois naturelles s'harmonisent avec la morale, n'appartient pas à la conscience occidentale mais caractérise la pensée chinoise[26].

Ce que nous avons dit de Voltaire peut aussi s'appliquer à Quesnay. La culture chinoise, totalement étrangère, avec une structure théorique complètement différente, ouvre un nouveau champ mental, autrement dit, une nouvelle possibilité de la forme intellectuelle aux Occidentaux. Ils reconstruisent leur logique de raisonnement en utilisant leurs propres concepts, les facteurs chinois jouant le rôle de catalyseur. L'œuvre de Quesnay et celle des physiocrates ont influencé la pensée politique et

(21) *Ibid.*, p. 216.
(22) *Ibid.*, p. 200.
(23) *Ibid.*, p. 292.
(24) *Ibid.*, p. 304.
(25) Qianzhi ZHU, *op. cit.*, p. 325.
(26) *Ibid.*, p. 327.

économique du XVIIIᵉ siècle, y compris celle d'Adam Smith et celle de Malthus, bien que ces penseurs anglais se situent dans le camp opposé. Le culte à la mode du despote éclairé que les physiocrates ont inspiré a même conduit les monarques européens influençables à imiter les rites des empereurs chinois[27].

Dès la fin du XVIIᵉ siècle, l'interprétation de la Chine par les Jésuites avait été mise en doute. Selon les Jansénistes, les Chinois ne possédaient pas une doctrine morale authentique. Ils leur reprochaient le manque de principes et de raisonnement et l'absence de réflexion sur les motifs et les fins des actions et des passions humaines[28]. Ce point de vue est partagé par l'évêque Berkeley en Irlande et par Nicolas Malebranche en France. Dans son *Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* (1707), Malebranche soutient que le concept chinois de Li (principe) dans le néo-confucianisme se réduit à une notion de raison concernant le monde matérialiste qui peut conduire à l'athéisme. En conséquence, il condamne le confucianisme à cause de ses « nombreuses correspondances » avec « les impiétés de Spinoza »[29].

Le premier désaveu systématique des pratiques éthiques et gouvernementales chinoises vient de Louis Secondat de Montesquieu dans son *Esprit des Lois* (1748). La Chine y apparaît dans vingt et un des trente et un livres, et elle est un thème majeur dans cinq chapitres. Pourtant au début, avant 1717, quand il formule sa théorie des trois types de gouvernement, il partage le point de vue dominant des Lumières sur la Chine, exemple d'un royaume dirigé par un roi philosophe[30]. En 1713, il rencontre, à Paris, un Chinois, le seul qu'il ait jamais connu. Huang Jialue est un ancien élève d'une mission dirigée par Charles Maigrot (nom chinois Yan Dang, 1652-1730), évêque de la province Fujian, dans le sud-est de la Chine, chassé de la Chine pour avoir désavoué les rites chinois et fait preuve d'insolence envers l'empereur Kang Xi. Huang se plaît à dénigrer son pays d'origine. Ses conversations avec Montesquieu contiennent des informations de première main, mais quelque peu déformées. Montesquieu rencontre encore, en 1729, un autre Jésuite, Jean-François Foucquet (1663-1740), dont le point de vue est aussi très critique. Ces deux hommes l'influencent profondément par leur vision négative[31]. Son inclination personnelle est également modelée par sa méthodologie. Nous savons que Montesquieu identifie trois types de gouvernement, non pas selon la typologie tradition-

(27) David Martin JONES, *op. cit.*, p. 28.
(28) Virgile PINOT, *op. cit.*, p. 406.
(29) David Martin JONES, *op. cit.*, p. 30.
(30) Virgile PINOT, *op. cit.*, p. 409-410.
(31) QIAN LINSEN, « Views on Chinese Culture of Montesquieu », *Chinese Studies*, Peace Press of China, 1997, p. 159-161.

nelle d'un pouvoir placé entre les mains d'une personne, de plusieurs, ou de la masse, mais en distinguant, d'une part, démocratie et aristocratie et, d'autre part, deux autres formes de gouvernement, monarchie et despotisme, étudiées séparément. Leur différence est exprimée ainsi : « Le gouvernement monarchique est celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »[32]. La relation entre monarchie et despotisme est au cœur de *L'Esprit des Lois* et doit être comprise dans le contexte de l'attitude de Montesquieu envers la nature humaine. Pour lui, les lois d'un pays doivent être en harmonie avec ses caractéristiques physiques, avec un peuple particulier, avec la nature et les principes de gouvernement. Une simple analyse de la nature humaine universelle ne serait d'aucun intérêt pour adopter les lois appropriées. Pour Montesquieu, dans un gouvernement modéré, tel que la monarchie, dont le principe est l'honneur, les lois réunissent les pouvoirs, les réglementent, les tempèrent, les rendent efficaces ; il faut établir un contrepoids à un pouvoir, pour ainsi dire, et le mettre en position de résister à un autre ; c'est le chef-d'œuvre de la législation. À l'opposé, le despotisme, fondé sur la peur, naît de ce qu'il y a de pire dans la nature humaine. « Il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela »[33]. La liberté et la raison sont les caractéristiques d'un gouvernement modéré, tandis que celles du despotisme procèdent de passions méprisables, telles que la peur et le désir du pouvoir. Montesquieu compare monarchie et despotisme en faisant de l'absolutisme français sa cible théorique. Il est donc important pour lui de ne pas considérer la Chine comme un exemple de despotisme éclairé. En étudiant la Chine, il se donne pour but de détruire la tendance à embellir l'absolutisme chinois. À la lumière de cette considération, il n'est donc pas surprenant qu'il préfère les rapports des négociants, plus objectifs[34], à ceux des Jésuites admiratifs, bien qu'il utilise les deux sources. Il affirme que « la Chine est un État despotique dont le principe est la crainte »[35]. Il cite des exemples pour étayer ses arguments : « Les lois de la Chine décident que quiconque manque de respect à l'Empereur doit être puni de mort. Comme elles ne définissent pas ce que c'est que ce manquement de respect, tout peut fournir un prétexte pour ôter la vie à qui l'on veut, et exterminer la famille que l'on veut. [...] C'est assez que le crime de lèse-majesté soit vague, pour que

(32) MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, livre II, chapitre 1, dans *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par Roger CAILLOIS, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 239.

(33) *Ibid.*, livre V, chapitre XIV, p. 297.

(34) Philip P. WIENER, dir., *Dictionary of the History of Ideas*, New York, Charles Scribner'sons, 1968, p. 361.

(35) MONTESQUIEU, *op. cit.*, livre VIII, chapitre XXI, p. 368.

le gouvernement dégénère en despotisme »[36]. Ajustée au cadre théorique de la pensée de Montesquieu, la Chine sert à illustrer le despotisme qui doit être rejeté en France. Cependant, les renseignements fournis par les Jésuites sur la Chine témoignent de son excellente organisation, de sa morale... Montesquieu doit y répondre. On peut donc trouver aussi dans son livre des appréciations positives qui montrent sa sagesse et sa reconnaissance des valeurs d'autres cultures. Il écrit par exemple : « Les législateurs de la Chine avaient pour principal objet de faire vivre leur peuple tranquille. Ils voulurent que les hommes se respectassent beaucoup ; que chacun sentît à tous les instants qu'il devait beaucoup aux autres ; qu'il n'y avait point de citoyen qui ne dépendît, à quelque égard, d'un autre citoyen. Ils donnèrent donc aux règles de la civilité la plus grande étendue [...] : moyen très propre à inspirer la douceur, à maintenir parmi le peuple la paix et le bon ordre, et à ôter tous les vices qui viennent d'un esprit dur »[37]. Cependant, ces éloges sont aussi soumis à son jugement, et il poursuit son raisonnement en expliquant que les législateurs chinois arrivent à leurs fins en confondant « la religion, les lois, les mœurs et les manières ; tout cela fut la morale, tout cela fut la vertu »[38]. En conséquence, en attaquant un magistrat, on attaque tout le système avec le résultat que les Chinois ne connaissent pas la liberté, et qu'il leur est impossible d'exprimer un désaccord, encore moins de réformer ce qui est mal. Le Chinois doit donc avoir recours à l'artifice pour faire face à des conditions peu satisfaisantes. L'État, handicapé par son propre système, tolère la tromperie tout en évitant les réformes. Montesquieu résout le conflit inhérent de ses sources en affirmant qu'un énorme fossé sépare la théorie de la pratique dans le gouvernement de la Chine, ce faisant, il préserve l'harmonie intrinsèque de son ouvrage[39].

La culture chinoise est décodée par Montesquieu pour lui servir à construire commodément sa propre théorie, aux dépens de la recherche d'un contexte exact. Cela conduit nécessairement à une erreur d'interprétation, qui ne dérange pas le philosophe, car il ne cherche pas à faire une étude objective de la Chine. L'image qu'il en donne n'est qu'un arrière-plan qu'il utilise pour convaincre ses lecteurs de son argumentation.

Montesquieu est le premier philosophe qui, à l'inverse de la plupart des penseurs contemporains, adopte une perspective systématique opposée à la pensée chinoise. Cependant, il appartient aux Lumières, en ce qu'il partage notamment avec ses pairs la conviction que les fins ultimes de tous les hommes, en tous temps, sont identiques. Tous recherchent la satisfac-

(36) *Ibid.*, livre XII, chapitre VII, p. 438.
(37) *Ibid.*, livre XIX, chapitre XVI, p. 566.
(38) *Ibid.*, livre XIX, chapitre XVII, p. 567.
(39) Philip P. WIENER, dir., *Dictionary of the History of Ideas*, *op. cit.*, p. 361.

tion de besoins de base, physiques, biologiques, le développement harmonieux de leurs facultés naturelles... Des circonstances différentes entraînent des moyens différents, mais le but ultime est fondamentalement le même. Tous acceptent le concept de loi naturelle, formulé différemment dans les doctrines catholique et protestante. Les penseurs peuvent avoir une approche différente de son contenu ou de la façon de le découvrir, mais sa réalité n'est jamais mise en doute. C'est la réaction romantique qui va attaquer ces prémices et annoncer la fin des Lumières dans le domaine des mentalités[40].

Le Romantisme représente la force principale du parti opposé à la Chine. Cependant, celle-ci n'est pas seulement la cible des Romantiques, elle contribue aussi, d'une certaine façon, à la naissance du Romantisme. Selon Arthur O. Lovejoy, la Chine exerce une influence « importante et temporelle » sur la prise de conscience progressive d'une révolte contre les règles néo-classiques, qui s'est développée durant les trois-quarts du XVIIIe siècle. « Un virage dans l'histoire du goût moderne s'est produit quand les idéaux de régularité, simplicité, uniformité et compréhension logique facile ont commencé à être ouvertement contestés, quand le postulat que la vraie beauté est géométrique a cessé d'être celui auquel tous adhéraient comme étant la loi de la nature »[41]. On peut distinguer plusieurs sortes de Romantisme, cependant, ils ont tous en commun un certain nombre d'idées fondamentales, et nous pouvons nous faire une idée des images romantiques de la Chine en étudiant un penseur typique.

Une brève étude de Johann Gottfried von Herder, que J.H. Randall a appelé le « Premier Romantique allemand »[42], va nous permettre de voir comment les Romantiques ont utilisé l'image de la Chine pour formuler leurs propres théories. Herder prévient que vouloir évaluer les mérites des cultures, en appliquant des règles dogmatiques à valeur universelle est vaniteux et outrecuidant. Toute culture a son propre centre de gravité et c'est seulement à sa lumière qu'on peut la comprendre. Il n'est donc pas étonnant que Herder attaque les philosophes français dont les cosmologies et points de vue sur les réussites humaines et sur l'être humain lui-même ne se situent qu'en marge de leurs mécanismes. Pour Herder, les forces qui façonnent l'être humain sont beaucoup plus complexes, changent selon les époques et les cultures et ne peuvent jamais être réduites à une formule mécanique ou jugées au moyen de critères universels. L'imitation volontaire de modèles étrangers mène nécessairement à une corruption culturelle et transforme les émotions et impulsions essentielles au progrès

(40) Isaiah BERLIN, « The counter Enlightenment », *Against the Current : Essays in the History of Ideas,* Oxford University Press, 1981, cité par Philip P. WIENER dir., *op. cit.*, vol. 2, p. 100-112.

(41) Arthur O. LOVEJOY, « The Chinese origin of romanticism », dans *Essays in the History of Ideas,* Westport, Greenwood Press, 1978, p. 134-135.

(42) Philip P. WIENER dir., *op. cit.*, p. 209.

de la société humaine en une chose artificielle et médiocre. Suivant cette logique, Herder critique violemment la Chine, modèle d'absolutisme éclairé pour l'Occident et pour la plupart des penseurs français, et s'attaque à la race et à sa morale : « Cette nation est d'origine mongole, comme le montre sa conformation, son goût grossier et biscornu, et même son ingéniosité dans l'artificiel et l'emplacement premier de sa civilisation »[43]. Dans les mœurs et dans l'architecture chinoise, « il règne [...] si peu de goût pour le vrai rapport naturel, si peu de sens du calme, de la beauté et de la dignité intérieures que seule une façon de sentir laissée inculte a pu en venir à cette tournure de la civilisation politique et se laisser si complètement modeler par elle. [...] Le don des grandes inventions libres semble leur avoir été, comme à maintes nations de cette région de la terre, refusé par la nature ; par contre, elle a dispensé d'une main généreuse à leurs petits yeux cet esprit adroit, cette activité et cette finesse rusée, ce talent artistique d'imitation dans tout ce que leur cupidité trouve utile »[44]. L'éducation morale chinoise, d'après Herder, impose l'obéissance filiale, très appréciée dans l'Empire. Cette exigence contre nature aboutit inévitablement à « habituer le véritable cœur des hommes à la fausseté. Si l'adulte est tenu de manifester encore une obéissance enfantine, il ne peut que renoncer à la faculté d'initiative dont la nature lui faisait un devoir à son âge : des cérémonies vides remplacent la sincérité du cœur [...]. Nécessairement, cet état de captivité enfantine de la raison, de la force et de la sensibilité humaine ne peut avoir sur tout l'édifice de l'État qu'une influence affaiblissante. Une fois que l'éducation n'est que manières, que les manières et les usages ne lient pas seulement, mais accablent tous les rapports dans la vie : quelles sommes d'efficacité perd l'État ! Surtout, la plus noble activité du cœur et de l'esprit humain ! »[45]. D'après Herder, la tradition et certaines conditions naturelles ont réduit la Chine à l'état d'« une momie embaumée sur laquelle on a peint des hiéroglyphes et qu'on a roulée dans la soie ; sa circulation est comme celle des animaux hibernants qui dorment »[46]. Comme Herder souligne que toutes les cultures ont leurs propres valeurs intrinsèques, il se contredit quelque peu quand il critique la Chine, bien qu'il affirme que son tableau des particularités chinoises n'est en aucune façon fondé sur un mépris hostile, mais est « tiré », caractère après caractère, des études de ses plus ardents avocats et peut être attesté par une centaine de témoignages concernant les différents aspects de ses institutions. De toute évidence, le point de vue de Herder

(43) Johann Gottfried VON HERDER, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité,* choix de textes par Max ROUCHER, Paris, Éditions Montaigne, « coll. bilingue des classiques étrangers », 1962, livre XI, chap. I, p. 173 et 175.

(44) *Ibid.*

(45) *Ibid.*, p. 177 et 179.

(46) *Ibid.*, p. 181.

n'est pas moins subjectif que celui des partisans de la Chine et il fait preuve d'une compréhension négative de leurs ouvrages, y compris de ceux des Jésuites. Le lecteur doit lire entre les lignes pour comprendre ses intentions. Il veut briser le mythe des Lumières d'un despotisme éclairé élaboré à travers les images de la Chine, il veut écraser la croyance en un ordre du monde universel. Il atteint son but au prix de la cohérence logique de sa théorie. Il n'est pas nécessaire de condamner trop durement son attitude apparemment subjective. Comme nous l'avons vu pour les penseurs du XVIIIe siècle, les besoins théoriques prennent le pas sur les exigences de l'objectivité. De toute façon, ils cherchent à reconstruire la culture européenne et non à être de bons sinologues.

La Chine a été l'objet de vifs débats en Europe depuis les études des Jésuites. Que son image soit positive ou non, tous les récits doivent être compris à la lumière des intentions des narrateurs. Bien qu'il y ait deux partis avec des attitudes opposées envers la Chine, leurs théories ont un certain nombre de caractéristiques en commun. Ils ne s'intéressent pas à la Chine telle qu'elle est, parce que leur préoccupation essentielle est la reconstruction de la pensée occidentale. Les travaux des missionnaires jésuites répondent à des besoins européens. Les propagandistes de la Sorbonne, tels du Halde et Couplet, donnent l'image d'un empire de la raison ; ce faisant, ils construisent un cadre de référence mettant en valeur les critiques des pratiques et institutions européennes en matière de religion, morale, politique et éducation. Ces critiques ont pour but d'obtenir la réforme du gouvernement et de la morale selon un programme de compréhension rationnelle des affaires morales et éthiques opposé à la bigoterie des Évangiles. Divers projets ont été avancés et différents esprits invoqués, mais tous aspirent à l'éveil de la conscience humaine. La culture chinoise, déchiffrée dans le cadre de la culture européenne, sert les espoirs des sinophiles ou est la cible de leurs adversaires. Toutes les images dépassent la réalité ; elles ont cependant toutes servi à l'éveil de la culture occidentale. Les idées ainsi agitées inspirent maintes réformes en Occident au XVIIIe siècle et après.

Les idées du XVIIIe siècle ont, dans une certaine mesure, inspiré la Révolution française qui a, avec la révolution industrielle, accéléré le développement de l'Occident. Un système de commerce mondial a alors été établi. La participation de la Chine à ce système va provoquer son déclin progressif et finir par la placer en position de faiblesse. Au début du XIXe siècle, de plus en plus de commerçants, de navigateurs, de missionnaires vont se rendre en Chine et donner une image peu flatteuse de l'Occident.

La Chine cesse alors peu à peu d'être à la mode. Le XIXe siècle voit s'épanouir le déterminisme historique, le positivisme, l'utilitarisme et le darwinisme social ; toutes ces théories méprisent la Chine, qui est incapable de tenir sa place dans la concurrence mondiale. Alors, la Chine doit, comme les Jésuites, faire face à la raillerie de la « List des Vernunft ». Cet Empire, auparavant si puissant, devient une nation arriérée, ouverte à l'exploitation par les Occidentaux. Les tristes événements du XIXe et du XXe siècle vont pousser la Chine contemporaine à remettre en question ses traditions et à promouvoir des réformes et même des révolutions. C'est en étudiant l'Occident, jadis admirateur d'une Chine imaginaire, que la Chine s'est mise à envisager son relèvement.

Zhan SHI
Doctorant du département d'histoire de l'Université de Pékin

Room 153, Building 1, Changchun Xinyuan Subarea
Peking University, Beijing, 100871
P. R. China

zhanshi21cn@gmail.com